

University of Groningen

Angst en walging in Timboektoe

Boomkens, René

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version

Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:

2001

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):

Boomkens, R. (2001). *Angst en walging in Timboektoe: globalisering en de onmacht van de intellectuelen*. (Acta philosophica Groningana ; Nr. 32). Rijksuniversiteit Groningen.

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

ANGST EN WALGING IN TIMBOEKTOE.

Globalisering en de onmacht van de intellectuelen.

1. Intellectuelen en globalisering.

Sinds rond 1991 het begrip *globalisering* rondzoemt in maatschappelijke debatten, in krantencolumns, wetenschappelijke artikelen en congresverslagen, lijkt de ouderwetse intellectueel weer helemaal op de weg terug naar het culturele en politieke podium te zijn. Dat wil zeggen de intellectueel, zoals hij ooit het licht zag tijdens de Dreyfus-affaire meer dan honderd jaar geleden, dat personage dat op geleerde en belerende wijze het publiek toespreekt en wijst op bepaalde maatschappelijke verantwoordelijkheden, het personage dat niet spreekt op grond van een bepaalde deskundigheid, maar op grond van algemene kennis en principiële betrokkenheid bij de publieke zaak. Dit type intellectueel was een *woordvoerder*, niet als representant van een specifieke groep, maar namens iets dat het algemeen belang werd genoemd. Michel Foucault noemde dit klassieke type van de woordvoerder de *universele intellectueel*, en hij meende dat deze gemodelleerd was naar de jurist, die voor een goede zaak pleitte op basis van voor allen op gelijke wijze geldende wetten en regels¹. Als twintigste eeuwse prototypes van deze intellectueel kan men auteurs als Camus, Sartre, Russell, Mumford en Sontag beschouwen, en hier in Nederland Ter Braak en Huizinga, intellectuele alleseters, wetenschappers, maar ook literatoren en filosofen tegelijk, die zich nadrukkelijk deden gelden in allerlei publieke debatten.

Het was overigens dezelfde Foucault, die halverwege de jaren zeventig stelde dat deze klassieke, universele intellectueel op zijn retour was, simpelweg omdat zijn podium en publiek zelf radicaal veranderd waren. Hij maakte plaats voor wat Foucault de *specifieke intellectueel* noemde, en die we het makkelijkst kunnen begrijpen als de specialist of de expert, die zijn eigen hoogst specialistische kennis inzet in politieke debatten. Niet de 'Klavans' die te pas en te onpas moeten opdraven om het laatste nieuws van wetenschappelijk commentaar te voorzien, maar wetenschappers of kunstenaars die zich juist op grond van hun expertise betrokken voelen bij bepaalde maatschappelijke issues: medici die zich storten in het euthanasiedebat, biologen die zich inzetten in de milieubeweging, sociologen die een actieve rol spelen in de homobeweging, enzovoorts. Niet zozeer hun specialistische kennis zelf, maar meer hun professionele engagement bepaalt de rol die specifieke intellectuelen

¹ Michel Foucault/Gilles Deleuze, 'Gesprek over intellectuelen en macht.' In: *Raster 10*, De Bezige Bij, Amsterdam 1979, 129-134.

spelen. Dit soort intellectuele activiteiten weerspiegelt natuurlijk de toegenomen rol van wetenschappelijke en technologische kennis en dat maakt het des te begrijpelijker dat er voor die aloude geleerde, de homme de lettres, de universele intellectueel die zich met een algemeen beroep op de menselijke waardigheid of op de Rede tegen van alles aanbemoeide, geen plaats meer was.

Het is daarom des te opvallender dat die klassieke intellectueel schijnbaar aan een come-back bezig is. Ik zeg ‘schijnbaar’, omdat ik er nog niet zo zeker van ben. Maar de aloude thema’s van deze intellectueel staan in ieder geval weer her en der op de agenda. Laat ik een aantal voorbeelden geven. Het meest opvallende en ook meest filosofische voorbeeld is het door de Amerikaanse ethica Martha Nussbaum losgemaakte debat over het kosmopolitisme, dat weer een reactie was op de oproep van de filosoof Richard Rorty aan zijn landgenoten in de geesteswetenschappen om nu eindelijk op te houden met al die deconstructivistische navelstaarderij en zich weer met enthousiasme in te zetten voor de publieke zaak. Rorty riep zijn collega’s op weer op te komen voor de waarden waar Amerika voor stond, hij pleitte kortom voor intellectueel patriottisme². Zoiets vond Nussbaum te benauwd, waarop zij zelf met het alternatief van het wereldburgerschap kwam, dat zij in de filosofie vooral verwoord zag door stoïci als Seneca of Marcus Aurelius, en door Kant.

Hier in Nederland kan ik wijzen op twee zeer verschillende voorbeelden. Allereerst natuurlijk het debat dat Paul Scheffer losmaakte met zijn essay ‘Het multiculturele drama’ in de NRC, begin 2000. Ook Scheffer sprak hier zijn publiek aan op een algemene verantwoordelijkheid voor de collectieve zaak van wat hij ‘de’ Nederlandse cultuur noemde, en deed daarbij impliciet en expliciet een beroep op wat we burgerzin zouden kunnen noemen. Helemaal in de 19^e eeuw belanden we tenslotte met het J’accuse van de twee oude bromberen Kousbroek en Hofland, die onder de ominieuze noemer ‘Waar is nog gevaar?’ een maatschappelijk debat poogden los te maken over de verkwanseling van ons intellectuele erfgoed en van de publieke zaak zelve door de mondiale overheersing van de markt en het marktdenken.

Tot slot wil ik nog wijzen op een heel recent voorbeeld uit de Verenigde Staten, in de ogen van Kousbroek niets minder dan het Rijk van het Kwaad, want van de markt. Daar vond op 7 februari 2001 in de kolommen van het tijdschrift *The Nation* een forumdiscussie plaats

² Nussbaum reageerde op een essay van Rorty van 13 februari 1994. Het standpunt dat hij daarin verwoordde, werkte hij later uit tot het boek *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Harvard

onder de titel ‘The Future of the Public Intellectual’, waaraan een aantal gerenommeerde academici deelnam, die zich nadrukkelijk zorgen maakten over de maatschappelijke rol van de intellectueel en de noodzaak van een reactivering van de intellectueel benadrukten. In het verlengde van dit soort debatten wil ik hier de vraag aan de orde stellen, waarom en vooral hoe de intellectueel bezig is terug te keren in het publieke domein in een tijdperk dat in het teken van de globalisering heet te staan. Die vraag is van belang, zowel in een heel alledaagse en praktische zin als in filosofische zin. Het is vooral een interessante vraag omdat er sprake is van een meer dan toevallig verband tussen wat men ‘globalisering’ noemt en wat ik zojuist als terugkeer van de intellectueel betitelde. Bij het beantwoorden van deze vraag zal ik me zo nu en dan beroepen op het recente proefschrift van René Gabriëls, dat geheel is gewijd aan de rol van intellectuelen in maatschappelijke debatten en dat als belangrijke leidraad diende bij mijn eigen onderzoek.

In alledaagse en praktische zin zijn de rol en de betekenis van de intellectueel op zijn zachtst gezegd omstreden. Velen ervaren intellectuelen als overbodige bemoeials, en dat is kenmerkend genoeg ook vaak de mening van vele intellectuelen zelf. Dat komt omdat het voor velen niet altijd even duidelijk is op grond van welke bijzondere eigenschappen intellectuelen zich tegen allerlei alledaagse en praktische problemen aanbemoeien. Ze lijken zelf vaak elke concrete ervaring of gespecialiseerde expertise te missen, wat niet zelden ook blijkt uit de inhoud en inzet van de feitelijke bijdragen die intellectuelen leveren: vaak maken ze de problemen eerder groter dan kleiner of lijken ze in het geheel niet geïnteresseerd in het oplossen van enig probleem.

Er zijn mijns inziens drie elkaar versterkende redenen voor de alledaagse skepsis jegens intellectuelen. Allereerst vereenzelvigen velen de bezigheden van intellectuelen nog steeds met het optreden van die aloude universele intellectueel, die ons de maat neemt op grond van allerlei absolute morele maatstaven. Die intellectuelen lopen inderdaad nog rond, maar zijn verre in de minderheid. Ten tweede menen velen dat intellectuelen overbodig zijn omdat ze in feite hetzelfde doen wat gewone burgers ook doen: zich actief bemoeien met de publieke zaak. Dat is zeker juist, maar het verhult dat intellectuelen ook nog iets anders doen. Intellectuelen brengen ook bepaalde specifieke kennis in het spel, of preciezer: ze brengen kennis uit het domein van de experts over naar het publieke domein, en spelen zo de rol van bemiddelaar en tolk. Ik kom hier nog op terug. Het is overigens deze intermediaire rol, die de maatschappelijke rol van de intellectueel en de professionele bezigheden van vele filosofen zo

University Press, Cambridge, Mass./London 1998, dat de weerslag vormde van een serie lezingen die hij in 1997 hield over de geschiedenis van de Amerikaanse beschaving.

verwant aan elkaar maakt. Velen menen dat filosofen geen vakspecialisme kennen, dat zij eigenlijk verdacht veel lijken op die traditionele universele intellectueel, wiens rol wellicht uitgespeeld is. Maar veel van wat filosofen doen bestaat juist in het onderling vergelijken van verschillende taalspelen, vocabulaires of culturele praktijken – waarmee een belangrijk deel van de filosofische activiteit verwant is aan die van tolken of vertalers, iets dat in de afgelopen eeuw met name door de filosofen Benjamin, Wittgenstein, Lyotard en Rajchman is verdedigd. Het eenzijdige idee dat intellectuelen hetzelfde doen als gewone burgers kan met andere woorden worden weggenomen door de cruciale rol te benadrukken die experts, vakspecialisten en wetenschappelijke kennis in het algemeen spelen in alle dimensies van het maatschappelijk leven.

De derde bron van skepsis jegens intellectuelen brengt ons dichterbij het proces van globalisering. Intellectuelen lijken zich in menig opzicht te verhouden tot hun publiek als ‘globals’ zich verhouden tot ‘locals’, simpel geformuleerd als ‘mensen van de wereld’ tot ‘provincialen’. Voorzover intellectuelen de rol vertolken van zulke ‘globals’ of wereldburgers, worden en werden zij altijd al gezien als vreemde binnendringers, als personages die op zijn minst een ambivalente relatie onderhielden met de ‘locals’, met het thuisfront, om zo te zeggen, zij het dat zij aan de afstand tot de ‘locals’ ook een zeker gezag ontleenden. Sommige ‘globals’ zijn simpelweg echte vreemdelingen, die slechts tijdelijk in de wereld van de ‘locals’ binnendringen. Traditioneel waren dit bijvoorbeeld handelsreizigers, kermisklanten, reizende muzikanten of zigeuners. Anderen waren zeelui of migranten die naar huis terugkeerden. Door hun gedeeltelijke vreemdheid of vervreemding vertegenwoordigden de ‘globals’ altijd al een specifiek soort kennis, dat voor de ‘locals’ ontoegankelijk was, wat de link tussen de intellectueel en de vreemdeling verklaarbaar maakt. De filosoof Walter Benjamin wees er in zijn prachtige essay over de Russische volksverteller Leskov dan ook op hoezeer een belangrijk deel van de orale traditie van vertellingen, legendes en sprookjes was gebaseerd op het gezag van de verteller als vreemdeling, als reiziger.³ De autoriteit van de verteller was kortom identiek aan diens vermogen vreemde ervaringen, of ervaringen uit verre oorden te vertolken en in te bedden in de lokale ervaring. In die zin is de rol van de intellectueel als tolk, vertaler of interpreter haast een oergestalte van de intellectuele praktijk, meer vermoedelijk dan de gestalte van de intellectueel als woordvoerder van de algemene zaak, de rechtsprekende universele intellectueel, die het J'accuse van Emile Zola uitsprak.

³ Walter Benjamin, ‘De Verteller’, in: *Raster 13*, De Bezige Bij, Amsterdam 1980, 26-39.

Het is de vraag of en in hoeverre de globalisering deze verhouding tussen ‘globals’ en ‘locals’ op wezenlijke wijze heeft veranderd. Om die vraag te kunnen beantwoorden moeten we allereerst vaststellen wie het begrip introduceerden en gebruiken, en wie erdoor werden beïnvloed. In feite stammen de eerste publicaties over globalisering uit 1990⁴. Britse cultuurwetenschappers, linkse sociologen en etnografen publiceerden de eerste bundel met artikelen over globaliseringsprocessen⁵. Diverse van deze wetenschappers waren gespecialiseerd in onderzoek naar populaire cultuur, naar jeugdschubculturen, migrantencultuur en aanverwante zaken. En dat was in vele opzichten veelbetekenend: het betekende vooral dat globalisering een proces was dat in eerste instantie voortkwam uit of althans geassocieerd werd met ontwikkelingen in de populaire cultuur, in wat voorheen de lagere of massacultuur heette. Om het simpel te zeggen: de allervroegste uiting van globalisering bestond in het feit dat het ineens volkomen vanzelfsprekend was dat jongeren op de Filippijnen in 1964 massaal uitrukten naar het vliegveld van Manilla om daar een viertal andere jongeren uit Liverpool welkom te heten, die daar hun Britse liedjes kwamen uitvoeren ten overstaan van een publiek dat weinig tot niets van Groot-Brittannië, laat staan van Britse jongeren wist. De popsongs van deze vier Britten bleken in staat bepaalde emoties te vertolken die deels wellicht typisch Brits waren of een typisch Britse toonzetting kregen, maar die desondanks in staat bleken een snaar te raken van miljoenen Aziaten, waaronder deze Filippijnse jongeren. Je zou dit een vorm van oerglobalisering kunnen noemen, maar belangrijker is de weinig gemaakte gevolgtrekking dat deze vroege uiting van globalisering het product was van een vertolking of vertaling, die binnen de grenzen van de *populaire* cultuur plaatsvond. Het ging hier kortom om een niet via intellectuele bemiddeling voltrokken proces van vertolking van culturele inhoud van de ene naar de andere, ver verwijderde cultuur. Geen ander cultureel fenomeen kreeg ooit dezelfde onmiddellijke mondiale resonantie, en het is van belang te signaleren dat er op het moment van The Beatles nog geen sprake was van mondiale media.⁶

We weten nu twee dingen: de eerste intellectuelen die globalisering op de agenda zetten waren specialisten op het terrein van de populaire cultuur, en de eerste culturele ervaringen van globalisering waren uitingen van populaire cultuur, waren kortweg popsongs. Andere culturele uitingen die een vroege globalisering doormaakten waren o.a. de mode, de

⁴ Ook voor 1990 schijnt er her en der van ‘globalisering’ sprake te zijn, maar de grote golf aan publicaties over globalisering komt vanaf 1991 op gang.

⁵ Mike Featherstone (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. Sage, London/Thousand Oaks/New Delhi 1990.

⁶ De twee daaropvolgende momenten van ‘oerglobalisering’ waren de min of meer wereldwijd via sateliettelevisie uitgezonden live uitvoering van ‘All You Need Is Love’ van dezelfde Beatles en de maanlanding van de Apollo 12. Daar speelde een nieuw mondiaal medium dus wel een rol.

fotografie, vooral de nieuwsfotografie en ten dele ook de film. Globalisering, zo kunnen we samenvatten, was reeds lang een min of meer vanzelfsprekend deel van onze alledaagse ervaring, voordat ze als zodanig werd benoemd, dat wil zeggen voordat intellectuelen haar aan de orde stelden, als probleem, als uitdaging of als vloek. Dat impliceert dat de aloude relatie tussen ‘globals’ en ‘locals’ inderdaad radicaal is veranderd. Een niet te verwaarlozen deel van het publiek van hedendaagse intellectuelen is veel meer ‘global’, veel meer vertrouwd met de meest vreemde uitingen van culturele aard, dan het traditionele ‘lokale’ publiek waarmee intellectuelen zich tot voor kort geconfronteerd zagen. De belangrijkste consequentie hiervan voor de verhouding tussen intellectuelen en hun publiek is dat intellectuelen minder ‘global’ worden naarmate hun publiek minder ‘local’ wordt – en dat betekent allereerst dat het vanzelfsprekende gezag dat iemand kon ontleen aan zijn bereidheid of kennis van verre landen en vreemde culturen wegvalt. Daar staat tegenover dat de toegenomen contacten tussen de meest uiteenlopende culturen op zichzelf niet anders kunnen worden begrepen dan als een leerproces, als een accumulatie van onderlinge kennis, en dat betekent weer dat de intellectuele praktijk als een vorm van vertalen en vertolken aan belang wint. Je kunt dit vergelijken met het afgenomen prestige van de huisarts, dat gaat immers tegelijk gepaard met een toegenomen belangstelling voor de medische wetenschap en met een groeiende actieve participatie van patiënten in medische discussies. Mocht er kortom nog sprake zijn van een wantrouwen jegens intellectuelen omdat zij vreemdelingen zijn die de dagelijkse routines van de leden van lokale gemeenschappen verstoren, dan is er een simpel tegenargument: wat precies is er nog lokaal aan uw liefde voor The Beatles, voor The Spice Girls, voor Captain Beefheart, voor de lambada, voor Buena Vista Social Club, voor Jorge Ben, voor de rai of de reggae of de rebettika, en wat is er nog lokaal aan Almeloise meisjes die countrysongs uit Nashville vertolken of aan Nederlandse Arabieren die Jamaicaanse reggae spelen?

Mijn voor-voorganger als hoogleraar sociale filosofie, Lolle Nauta, nam enkele jaren geleden afscheid van deze universiteit met een rede, waarin hij inging op de radicale verandering die ons begrip van ‘de vreemdeling’ had doorgemaakt. Hij deed daarmee schijnbaar iets triviaals, dat wil zeggen: hij sprak iets uit dat voor velen eigenlijk vanzelfsprekend was. Hij verwoordde bijvoorbeeld de alledaagse ervaring dat voor hem een zojuist binnengevlogen balling uit Iran om allerlei redenen misschien minder een vreemdeling was dan zijn eigen buurman, die lid was van de gereformeerde Artikel 31-gemeente en in het dagelijks leven verkeersagent was. Wat Nauta daarmee deed, kun je een typisch intellectuele bezigheid noemen, meer precies: een typisch nieuwe intellectuele bezigheid. Nieuw in de zin

dat Nauta zijn publiek niet aansprak als een verzameling 'locals', die weinig snappen van de rest van de wereld, maar dat publiek aansprak vanuit het besef dat hij er zelf deel van was. Ook Nauta was een 'local', maar tegelijk een 'global', net als onze Filippijnse vrienden uit 1964. Wat hij deed was het *expliciteren* van reeds lang impliciete opvattingen bij zijn publiek. Natuurlijk was hierbij geen sprake van een neutrale bezigheid. Nauta expliciteerde datgene in de uitingen van zijn publiek, waarover hij zelf een goed gevoel had. Hij was kortom van mening dat mensen die vreemdelingen kunnen herkennen als potentiële 'locals' en tegelijk hun eigen burens kunnen ervaren als absolute vreemdelingen, deel uitmaken van zijn favoriete club, maar sterker nog: hij meende ook dat zij daarmee een nieuw perspectief hadden ontwikkeld.

Tot nog toe hanteerde ik nogal simpele voorbeelden van globaliseringsprocessen en de reacties van intellectuelen daarop. Wat daar echter al uit bleek was dat globalisering in ieder geval in cultureel opzicht een verandering lijkt te impliceren in de relatie tussen aan de ene kant woordvoerders, experts en intellectuelen en aan de andere kant hun publiek. De aloude gedachte dat beschavings- of culturalisatieprocessen, meer specifiek dat educatie, scholing en informatieverschaffing uitsluitend van hoog naar laag verlopen, dat wil zeggen van deskundige naar leek, maar ook van centrum naar periferie, van actieve kennisdistributeurs naar een passief publiek, is onhoudbaar gebleken. In de cultuur- en communicatiewetenschappen wordt al veel langer gewerkt met een veel complexer model van informatieverschaffing en –verwerking en van communicatieprocessen in het algemeen, waarbij de rol van de ontvanger niet langer louter receptief of passief is. Of dergelijke kennis al verwerkt is door degenen die nadenken over de rol van intellectuelen, is de vraag. Culturele globalisering benadrukt nog eens dubbel het feit dat het publiek een actieve rol vervult in de verwerking van informatie, sterker: zij laat zien dat het publiek zelf, naast ontvanger of toehoorder, ook de rol van informatieverschaffer vervult. Precies op die gedachte is de werking van Internet gebaseerd, en Internet geldt als één van de voornaamste instrumenten van wat globalisering wordt genoemd. Het zou zelfs kunnen fungeren als metafoor voor de veranderde rol van intellectuelen, beter: voor de veranderingen in de relatie tussen intellectuelen en hun publiek. Ik heb die relatie zojuist vooral met een ruimtelijke beeldspraak benaderd: hoog versus laag, centrum versus periferie. Als we dat machts- of gezagsrelaties noemen, dan is de macht op Internet geheel anders verdeeld, even afgezien van de eigendoms- en machtsverhoudingen die het Internet van buitenaf beïnvloeden.

Als cultureel instrument en als podium wordt Internet gekenmerkt door wat Saskia Sassen een vorm van distributieve macht noemt.⁷ Gebruik en beheer van Internet is niet afhankelijk van de nabijheid van de gebruikers of beheerders van één centrale machtsbron, van waaruit informatie als het ware allengs wegdruppelt, zodat de gebruikers aan de randen van het Net alleen nog maar de laatste druppels opvangen, terwijl de gebruikers die zich vlak bij de kraan bevinden overspoeld worden. Belangrijk is ook dat bepaalde belangrijke plekken op Internet langs een oneindig aantal wegen bereikbaar zijn. Voor de vraag naar de relatie tussen intellectueel en publiek betekent dit dat die minder dan ooit tevoren vastligt. Het publiek blijkt niet alleen uit allerlei deelpublieken te bestaan, maar die laatste nemen steeds andere vormen aan, hergroeperen zich voortdurend, worden kleiner of groter, al naar gelang de culturele informatiestromen die zij actief verwerken en weer doorsturen. Gebruikers van Internet zijn niet overal tegelijk, zoals wel werd gesuggereerd, zij volgen heel bepaalde routes, en zijn zo voortdurend bezig zichzelf opnieuw te lokaliseren, aan bepaalde plekken te hechten. Alleen het aantal plekken is groter dan ooit, en dat maakt potentieel een einde aan de eenzijdige relatie tussen 'globals' en 'locals', tussen intellectuelen en hun publiek. Om te zien hoe intellectuelen zelf met deze veranderde relaties omgaan, wil ik een aantal van de in het begin genoemde debatten nalopen en bekijken of de daarin opererende intellectuelen in staat zijn gebleken zich aan die veranderende relaties aan te passen.

2. Twee debatten: patriottisme en kosmopolitisme.

Globalisering, de toekomst van de natie-staat en de publieke verantwoordelijkheid van intellectuelen: dat zijn de expliciete onderwerpen van de debatten, die ik in mijn inleiding al noemde: het Amerikaanse debat rond Rorty en Nussbaum, en het Nederlandse debat rond Paul Scheffers multiculturele drama.⁸ Alledrie grijpen de globalisering of bepaalde gevolgen daarvan aan om het thema van de maatschappelijke verantwoordelijkheid van de intellectueel weer op de agenda te plaatsen, alledrie vragen om meer aandacht voor de publieke zaak en voor actief burgerschap. Alledrie tenslotte lijken daarmee te willen breken met een intellectuele houding, die in zwang raakte als en ten tijde van het zogeheten postmodernisme,

⁷ Saskia Sassen, *Globalisering*.

⁸ Richard Rorty, *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Harvard University Press, Cambridge, Mass./London 1998. Martha Nussbaum a.o., *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*. Beacon Press, Boston 1996. Paul Scheffer, 'Het multiculturele drama', in: NRC Handelsblad, 29 januari 2000.

dat wil zeggen in de jaren tachtig en begin negentig. Zij lijken daarbij het postmodernisme vooral te begrijpen als een vorm van cultuurrelativisme, als een einde van de grote ideologieën en idealen en als een fragmentering van de publieke cultuur. Onder de postmoderne conditie kreeg iedereen het woord, maar vrijwel niemand bereikte meer dan alleen de eigen kleine smaakgemeenschap, zodat de cultuur in een lappendeken van geïsoleerde coterietjes uiteen leek te vallen en elk beroep op een publieke zaak of een algemeen belang bij voorbaat onhaalbaar leek te zijn geworden, en dat is in feite zoveel als het clichébeeld van de multiculturele samenleving. Dit clichébeeld zou wel eens gestoeld kunnen zijn op de klassieke gedachte dat de cultuur en de gemeenschap die deze cultuur draagt, de ‘civil society’, slechts kan bestaan bij de gratie van een actieve culturele elite die de verder min of meer passieve en op eigen belangen gerichte burgers naar het hogere plan van de collectieve zaak en het algemene belang dient te tillen.

Ik vrees dat de initiators van beide debatten, Rorty en Scheffer, iets te makkelijk terugvallen op die klassieke tweedeling en het daaruit afgeleide clichébeeld van een cultuur van alleen in zichzelf geïnteresseerde coterietjes dan ook te kritiekloos overnemen. Daarmee wil ik niet suggereren dat zij geen serieuze problemen aan de orde stellen. Rorty roept zijn collega's in de geesteswetenschappen in feite op om meer aandacht te besteden aan de gigantische sociaal-economische tweedeling die de Amerikaanse samenleving bedreigt. Dat is geen imaginair probleem. Scheffer attaqueerde het gemakzuchtige beeld van een vreedzame multiculturele samenleving door onder meer te wijzen op het groeiende sociaal-economische en culturele isolement van etnische minderheden in de zogeheten achterstandswijken. Ook dat lijkt me een serieus probleem. Maar Rorty en Scheffer lieten het hier niet bij. Zij zelf maakten er een veel fundamenteeler probleem van, zij zelf verhieven de kwestie naar een haast filosofisch niveau door de publieke zaak zelf centraal te stellen. In plaats van hun pijlen op de politiek te richten, op degenen die in concrete zin de publieke zaak vertegenwoordigen en beheren, trof hun gram vooral het doen en laten van resp. de Amerikaanse geesteswetenschappers en van progressieve intellectuelen in Nederland. Rorty verweet zijn collega's bij cultural studies, en andere representanten van de humaniora, dat zij iets teveel verwickeld waren in op zich interessant onderzoek naar bijvoorbeeld nieuwe sociale, culturele en etnische identiteitsvorming, maar daarbij te weinig oog hadden voor de grote maatschappelijke vraagstukken, die alle identiteiten in een cultuur op gelijke wijze betreffen, zaken als armoede en rijkdom, of vrijheid en gelijkheid. Scheffer verweet de progressieve burgers en intellectuelen al te licht te vertrouwen op een comfortabel maar naïef wereldbeeld waarin oude en nieuwe Nederlanders gezellig bij elkaar op de koffie gaan en duizend

culturele en etnische bloemen bloeien. Misschien hadden beiden hier wel een beetje gelijk. Dat geldt echter in veel mindere mate voor de alternatieve scenario's, die ze zelf aanbevelen. Zowel Rorty als Scheffer doet een beroep op een actieve betrokkenheid bij de nationale cultuur en ziet een politieke en culturele renaissance voortvloeien uit een positieve heroriëntatie op dat wat typisch Amerikaans resp. Nederlands mag heten, in het eerste geval trots op en hoop geput uit de constitutie die van Amerika the land of hope and glory maakte, in het tweede geval een nadrukkelijke herbevestiging van al wat waardevol is aan de Nederlandse culturele traditie. Scheffer meent dat vreemdelingen slechts kunnen integreren in een nationale cultuur, zolang deze cultuur een duidelijke identiteit heeft. Die identiteit wordt door gemakzuchtig relativisme en multiculturalisme onderuit gehaald. "De politieke bovenlaag die vroeger over een duidelijke beschavingsmissie beschikte", aldus Scheffer, "twijfelt aan zichzelf en verliest meer en meer zijn greep op de maatschappelijke werkelijkheid."

Maar ik begin met Rorty. Eigenlijk vanaf de allereerste zin van zijn boek *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth Century America* gaat er veel fout. Weinig filosofische traktaten beginnen zo onkritisch, met zulke apodictische uitspraken als dit boek van Rorty:

"National pride is to countries what self-respect is to individuals: a necessary condition for self-improvement."⁹

Niet een alledaags nationalisme, niet een kritisch patriottisme, en zeker niet antinationalisme of scherpe kritiek op de natiestaat horen bij het publiek dat Rorty zichzelf in dit boek schept, nee, niet minder dan trots op je eigen natie is voorwaarde voor lidmaatschap van het collectief dat de natie vooruit kan helpen en verbeteren. Cruciale vooronderstelling van zijn betoog zal dan ook zijn dat het project Amerika nog niet af is, en dat dat wat dat project vertegenwoordigt (en dat lijkt vervat in de constitutie van de VS) slechts gerealiseerd kan worden door 'Amerika' af te maken, te voltooiën. Zeker, hij bewijst enige lippendienst aan het kosmopolitisme: als Amerika af is, dan volgt de wereld straks ook nog wel. Maar dat speelt in zijn betoog verder geen enkele rol. Om te beginnen deelt hij burgers, maar in het bijzonder intellectuelen in twee groepen in, de toeschouwers en de actoren, de deelnemers aan maatschappelijke projecten, het liefst van nationale omvang en inzet. De eerste groep is vooral onder intellectuelen veel te groot geworden, en dat heeft grosso modo twee oorzaken: de Vietnamoorlog en het postmodernisme, c.q. de invloed van Europese filosofen als Derrida,

⁹ Richard Rorty, *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth Century America*. Harvard University Press, Cambridge, Mass./London, 1997, 3.

Heidegger en Foucault. De Vietnamoorlog heeft vooral de progressieve Amerikanen opgezaaid met een nieuw en potentieel antinationalistisch religieus zondebesef: wat de Amerikanen in Vietnam hebben uitgehaald, is onherstelbaar en heeft het project Amerika definitieve en onherstelbare schade berokkend. Een dergelijk zondebesef veroordeelt je in feite tot passiviteit of zelfs een soort heideggeriaanse gelatenheid met betrekking tot de toekomst van de natie. De import van continentale filosofen, iets waaraan Rorty zelf in hoge mate schuldig was, heeft geleid tot de deplorabele toestand in de geesteswetenschappen, alwaar voorheen kritische intellectuelen zich massaal hebben gestort op het onderzoek naar verborgen lesbische ondertonen in het literaire werk van Kafka of naar een latente slavenmoraal in het oeuvre van James Baldwin. Inderdaad: vrolijker word je als Amerikaan niet van Platoon, *Apocalypse Now* of *Full Metal Jacket*, of van sommige romans uit dezelfde periode. Amerikaansers word je er ook niet van, althans niet meteen. En van veel producten van het academische deconstructivisme dat diverse Amerikaanse geesteswetenschappers in navolging van Derrida en andere Europese filosofen hebben bedreven, straalt zeker niet het aura af van een vruchtbare intellectuele praktijk. Maar Rorty gaat nog een stap verder. Hij contrasteert al vrij vroeg in zijn boek de literaire producten van Amerikanen uit de 19^e en eerste helft van de 20^{ste} eeuw, zoals van auteurs als Emerson, Whitman, Sinclair, e.a., met recente romans, zoals Neal Stephenson's bestseller *Snow Crash*, waarin Amerika wordt beschreven als totaal uitgeleverd aan de belangen van private ondernemers en multinationals. Rorty denuncieert deze roman met de volgende woorden:

“*Snow Crash* capitalizes on the widespread belief that giant corporations, and a shadowy behind-the-scenes government acting as an agent for the corporations, now make all the important decisions.”¹⁰

Rorty contrasteert dit soort romans met het werk van o.a. Steinbeck en Sinclair, die onverkort als patriotten worden beschreven. Misschien was Steinbeck een volbloed patriot, maar Sinclair valt toch echt buiten Rorty's idyllische portret van de aloude Amerikaanse literatuur. Sinclairs *The Jungle*, één van zijn meest succesvolle boeken, was een roman over de verregaande uitbuiting van en slavenarbeid door met name Oost-Europese arbeiders in de vleesindustrie van Chicago. Als uit deze roman het een of andere Amerikaanse nationalisme mocht spreken, dan is dat een kritisch, zo niet revolutionair nationalisme geweest, en zeker geen 'national pride'.

¹⁰ . Rorty, a.w., 5.

Het is kortom duidelijk wat er mis is met Rorty's betoog. Hij vergelijkt literaire producten uit een periode van de Amerikaanse geschiedenis, waarin de Amerikaanse natie in vele opzichten nog in opbouw was, en waarin velen die natie claimden voor hun hoogsteigen politieke projecten en collectieve dromen, met romans en films uit een periode waarin de Amerikaanse politiek en cultuur druk doende waren een tweetal niet mis te verstane nationale schandes te verwerken, de geheel uit de hand gelopen interventie in Vietnam en de daaraan gekoppelde verregaande corruptie van de Amerikaanse politieke leiders, in het bijzonder Richard Nixon. Wanneer Rorty het culturele verwerkingsproces van die schandalen onverkort beschrijft als bezoedeld door een nieuw religieus zondebesef, dan kunnen we ons afvragen hoe religieus Rorty's eigen nationalisme is, dat een beroep doet op inmiddels volkomen ongevaarlijke nationale helden als de filosoof van het pragmatisme Dewey en enkele 19^e eeuwse romanschrijvers en hun socialistische opvolgers in de 20^{ste} eeuw, die intussen door geen mens meer gelezen worden. Ronduit gevaarlijk is Rorty's stellingname daar waar hij van contemporaine literatoren verlangt dat zij wanneer zij kritische romans over Amerika schrijven, daarin in ieder geval geen afbreuk doen aan de hoopvolle gevoelens die wij Amerikanen, ondanks alle ellende en kritiek, ten aanzien van het project Amerika zelf dienen te koesteren. Daar waar hij Stephensons roman 'Snow Crash' aanvalt omdat daarin wordt gesuggereerd dat de Amerikaanse democratie is overgeleverd aan internationale corporaties, krijgt zijn eigen kritiek op de globalisering wel een uiterst merkwaardige betekenis. Wat zegt de patriot Rorty over dit proces? Luister:

“Globalization is producing a world economy in which an attempt by any one country to prevent the immiseration of its workers may result only in depriving them of employment. This world economy will soon be owned by a cosmopolitan upper class which has no more sense of community with any workers anywhere than the great American capitalists of the year 1900 had with the immigrants who manned their enterprises.”¹¹

Indachtig Rorty's eigen oproep tot nationale trots komt dit citaat om twee redenen voor patriottische censuur in aanmerking. Allereerst doet Rorty hetzelfde wat hij Stephenson verwijt, wanneer hij Amerika beschrijft als nagenoeg overgeleverd aan de nukken van het geglobaliseerde kapitaal, maar bovendien beschuldigt hij de 'grote Amerikaanse kapitalisten' rond 1900 van een even groot gebrek aan patriottisme en nationaal besef in hun relatie ten aanzien van de arme migranten, die op zoek naar werk en toekomstperspectief naar de VS emigreerden.

¹¹ Rorty, a.w., 85.

Samenvattend: Rorty wil, ja, eist nationale trots zonder nationale schaamte en zondebesef. Maar die twee zijn van dezelfde familie, of om Kwame Appiah aan te halen:

“If there is one emotion that *patriotism* brings to mind, it is surely pride. When the national anthem plays, when the national team wins, when the national army prevails, there is a shiver down the spine, the electric excitement, the thrill of being on the winning side. But the patriot is surely also the first to suffer his or her country’s shame: it is the patriot who suffers when a country elects the wrong leaders, or when those leaders prevaricate, bluster, pantomime, or betray ‘our’ principles.”¹²

Dit citaat maakt precies duidelijk wat Rorty doet: hij instrumentaliseert de positieve emoties van zijn publiek (de trots, het vertrouwen, het geloof, de loyaliteit) tot handige bouwstenen van een collectief ideaal, dat tijdelijk Amerika heet, en straks de hele wereld zal omvatten, en verbiedt vervolgens de negatieve emoties qua emoties, door ze te verwijzen naar het private domein achter de gordijnen, waar iedereen op polymorf-perverse wijze zijn of haar haat jegens Nixon of persoonlijke sadomasochistische neigingen mag botvieren. Zolang ze maar onzichtbaar blijven voor het publiek. Op dubbele wijze wordt zo door Rorty de publieke zaak gezuiverd van de onderliggende emoties, die in vele gevallen nu juist betekenis aan diezelfde publieke zaak geven.

Het belangrijkste bezwaar tegen Rorty’s houding is echter een ander: Rorty heeft geen enkel besef van het publiek waartoe hij zich richt, en dat scheidt hem van de nieuwe, specifieke intellectuelen waarover ik eerder sprak. Rorty houdt er een ‘parochial’, zo niet pastorale visie op zijn publiek op na: hij verlangt op sentimentele wijze terug naar de tijd waarin eerlijke sociaal-democratische intellectuelen het volk voorgingen op de weg naar de Paasheuvel en daarna naar het licht en naar loonsverhoging. En dat alles in nationaal verband, de naoorlogse Wederopbouw indachtig. Waarmee we tevens bij Paul Scheffer zijn aangeland.

Ook Scheffer wil zuiverheid en duidelijkheid. Hij wil dat ‘vreemdelingen’ weten waar ze aankomen als ze in Nederland belanden. Aangezien de belangrijkste Nederlanders uiterst relaterend en ironisch omgaan met hun eigen ‘Nederlandse’ of vaderlandse cultuur en identiteit bestaat het gevaar dat al die vreemdelingen al snel het spoor bijster raken en moeten concluderen dat er van een Nederlandse cultuur in het geheel geen sprake is. Net als bij Rorty is hier sprake van een dubbele vergissing: de gedachte dat het cultuurrelativisme dat vele intellectuelen in de greep zou hebben (en ik neem heel even aan dat dat zo is), zou leiden tot

¹² Kwame Anthony Appiah, ‘Cosmopolitan Patriots’, in: Martha Nussbaum a.o., *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*. Beacon Press, Boston, 26.

een alledaagse Nederlandse cultuur waarin ‘vreemdelingen’ hun weg niet meer zouden kunnen vinden, getuigt vooral van een verregaande overschatting van het geestesleven van min of meer intellectuele Nederlanders. Scheffer vroeg zich immers niet af of de onder lager geschoolde Nederlanders levende opinies over ‘vreemdelingen’ van enige invloed waren of zijn op de mogelijke integratie van die vreemdelingen in onze ‘nationale cultuur’. De zogeheten ‘culturele scholing’ van zogeheten vreemdelingen in Nederland vindt in de praktijk in hoge mate plaats op plaatsen waar lager geschoolde Nederlanders domineren, en het is die culturele scholing die uitgangspunt zou moeten zijn van elke verdere gedachte over integratie van minderheden, vreemdelingen, of hoe we niet-autochtone Nederlanders verder ook noemen. Anders gezegd: als we een reëel beeld willen krijgen van de multiculturele samenleving, die volgens Scheffer niet bestaat anders dan in de hoofden van naïeve progressievelingen, dan moeten we gaan kijken op de plekken waar het pijn doet (en dat is een beeldspraak die ik nota bene aan Rorty ontleen), dat wil zeggen op de lagere en middelbare scholen waar de oude en nieuwe Nederlandse kinderen elkaar voor het eerst ontmoeten, of op de markten en in de winkelstraten waar de nieuwe etnische minderheden de rol van meerderheid kunnen spelen, of in de asielzoekerscentra, waar de ‘hopeloze’ vreemdelingen bij elkaar zijn. Als we weten wat daar gebeurt, dan zijn we in staat om ons af te vragen wat een beroep op de Nederlandse culturele traditie voor betekenis kan hebben voor de groeiende instroom van niet-Nederlanders in ‘onze’ cultuur.

Maar het probleem is principiëler. Net als Rorty vergelijkt Scheffer de huidige betrokkenheid van burgers en intellectuelen bij de nationale zaak met de periode waarin de Nederlandse natie-staat werd opgebouwd. Uit die periode stamt een positieve, ja, nationalistische betrokkenheid bij en passie voor ‘de’ Nederlandse cultuur, die kon leiden tot een intellectueel beschavingsoffensief dat de scherpe kanten van de sociale tegenstellingen wist af te schaven en die sociale problemen te lijf kon gaan middels een beroep op nationale eenheid en trots op de eigen cultuur. Op grond van dit toen succesvolle nationalisme, dat een zekere eenheid wist te scheppen onder de Nederlandse bevolking, meent Scheffer dat nieuwe groepen vreemdelingen in datzelfde Nederland slechts succesvol kunnen integreren indien zij worden geconfronteerd met een Nederlandse cultuur die een duidelijke coherentie en een stabiele traditie vertoont. Net als Rorty dringt Scheffer het nationalisme of het deel uitmaken van een nationale cultuur en traditie een bijna universele teleologie op, bestaande in de dwingende idee dat natiestaten universele projecten zijn, die erom vragen gerealiseerd of voltooid te worden. Al wat die projecten bedreigt, relativistische intellectuelen, ongeïnteresseerde wetenschappers, werkloze etnische minderheden en

globaliseringsprocessen, belandt zo op de grote hoop van hindernissen voor of erger: afwijkingen van dat ene grote project. Maar het belangrijkste bezwaar tegen hun redeneringen is eigenlijk dat zij een uiterst statisch en tegelijk geïdealiseerd beeld schetsen van het publiek, dat zich druk zou moeten maken om de nationale zaak of de nationale cultuur. Natuurlijk weten Rorty en Scheffer dat de natiestaat een ‘verbeelde gemeenschap’ is, een politiek-ideologisch product van het 19^e eeuwse kapitalisme en industrialisme. Maar zij slagen er vervolgens niet in te onderzoeken of en in hoeverre dit nationale publiek op dit moment nog bestaat op een wijze die vergelijkbaar is met de 19^e eeuw. Niet alleen negeren zij de voor de hand liggende constatering dat vrijwel alle maatschappelijke problemen die zij signaleren geen typisch nationale problemen zijn, die bij de grenzen van de natiestaat ophouden te bestaan, maar in hoge mate worden veroorzaakt door mondiale sociaal-economische ontwikkelingen – en zowel de sociaal-culturele tweedeling die beiden aanwijzen als de problematiek van de instroom van asielzoekers zijn typische producten van een cultureel en economisch globaliserende werkelijkheid; zij negeren vooral het feit dat het publiek waarop een appel moet worden gedaan een minder vanzelfsprekende relatie met die ene nationale cultuur heeft dan ooit tevoren. Dat geldt voor autochtone Nederlanders net zozeer als voor hun allochtone burens. Op de vanzelfsprekende wijze waarop miljoenen mensen deelnemen aan allerlei mondiale of niet-nationale culturele praktijken en op de internationale aspecten van hedendaagse opvoedingssituaties wees ik al. Trots op de Amerikaanse constitutie of op de Nederlandse verzorgingsstaat is wat anders dan de gedachte dat actief Amerikaans patriottisme of geestdriftige verdediging van de Nederlandse cultuur noodzakelijk zijn om de grote sociale problemen van nu op te lossen. Vanzelfsprekend vormen de nationale overheden het eerste aanspreekpunt bij het aan de orde stellen van die kwesties. Maar eventuele oplossingen overstijgen de grenzen van de nationale politiek, en dat geldt al helemaal voor de culturele scholing die vereist is om je cultureel of economisch staande te houden. Rorty had een veel interessantere bijdrage aan de discussie geleverd wanneer hij de groeiende tweetaligheid van de VS aan de orde had gesteld, of de rol die de Amerikaanse cultuur in het proces van globalisering speelt. Scheffer had het migratievraagstuk op zijn minst ook op een Europees niveau moeten aankaarten. Daarmee wil ik niet suggereren dat het niet ook als Nederlands probleem bestaat, maar als hij Europa erbij had betrokken, was de oplossing die hij nu suggereert al te licht onmaskert als illusoir en zelfs contraproductief.

Rorty en Scheffer voerden een intellectueel op, die al enige decennia niet meer bestaat, vooral omdat zij ervan uitgingen dat het publiek dat door deze intellectueel werd aangesproken, nog steeds hetzelfde is. Meer dan ooit zijn burgers tegenwoordig mengvormen

van lokale, nationale en globale culturele en sociale tradities. Velen leven in wat de antropoloog Appadurai 'transnational communities'¹³ noemde: mensen die hun burgerschap verdeeld hebben over diverse naties en die de ene keer meer betrokken zijn bij hun gastland, de andere keer weer teruggrijpen op het land van herkomst. Een dergelijk gedrag is niet vreemder dan dat van Nederlanders die in de zomertijd een tweede huis in Frankrijk bewonen en daar prat gaan op hun goede contacten met de lokale bevolking. Ik heb zulke landgenoten nooit horen klagen over culturele verwarring of schizofrenie. Dezelfde Appadurai introduceerde ook het begrip 'vernacular globalization', dat wil zeggen 'streekgebonden globalisering' of 'gelokaliseerde globalisering', om aan te geven dat globaliseringsprocessen niet homogeen en uniform zijn en evenmin uitmonden in een overal gelijke cultuur, zodat je deze processen kunt beschrijven als een soort cumulatief proces, waarin mensen eerst provincialen zijn, dan burgers van een natie-staat worden om tenslotte tot wereldburgers uit te groeien. Het is eerder zo dat lokale identiteiten geherformuleerd worden onder invloed van culturele globalisering, wat ook verklaart waarom allerlei regionale culturele tradities vermengd met internationale culturele elementen aan een tweede leven zijn begonnen.

Wat me tot slot brengt bij de laatste bijdrage aan het debat: Nussbaums pleidooi voor een herwaardering van het aloude kosmopolitisme. Het zal immers duidelijk zijn dat wanneer we de pleidooien voor een reactivering van nationale trots en actief burgerschap van Rorty en Scheffer als achterhaald en illusoir afwijzen, we dat doen om de weg vrij te maken voor een onderzoek onder welke condities een dergelijk burgerschap, en meer in het bijzonder het aandeel van intellectuelen daarin, wel kan worden aangewakkerd. Kortom: noopt de snelle globalisering van economische en culturele verhoudingen tot een intellectuele verdediging van het wereldburgerschap? Het gegeven dat we ons in een historische fase bevinden waarin meer en meer mensen actief betrokken zijn in en verantwoordelijkheden aanvaarden ten aanzien van meer dan één gemeenschap, dat velen zich uit vrije wil of noodgedwongen laten betrekken bij het politieke lot van meer dan één natiestaat, maar daarbovenuit ook nog eens actief kunnen participeren in gemeenschappen die de grenzen van bestaande staten doorkruisen, noopt ons in ieder geval na te denken over vormen van postnationaal burgerschap. Dat kan aanleiding zijn om een schaalvergroting van burgerschap te overwegen, en de discussies over een federaal Europa behoren daartoe, evenals de vragen die iemand als Saskia Sassen stelt ten aanzien van de mogelijkheden die er zijn om internationale en

¹³ Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press, Minneapolis, London 1996.

ationale juridische regelgeving te ontwikkelen ten aanzien van het functioneren van internationale ‘rechtspersonen’ zoals multinationale corporaties, die binnen de grenzen van zeer verschillende natiestaten opereren. Of een pleidooi voor wereldburgerschap of kosmopolitisme hieraan een zinnige bijdrage is, vraag ik me echter af. Het belangrijkste probleem met Nussbaums verdediging van het kosmopolitisme is dat het geen nieuw licht werpt op de concrete politieke, economische of culturele problemen, die zich momenteel op wereldschaal afspelen, en al evenmin erg veel heeft te zeggen over de wijze waarop een kosmopolitische houding intellectueel waargemaakt kan worden, dat wil zeggen tot inzet van een concreet maatschappelijk debat kan worden gemaakt en een actief publiek kan aanspreken. Dit is een ander soort probleem dan zich bij Rorty en Scheffer voordeed: zij construeerden een publiek dat niet langer in die vorm bestaat: de politiek-culturele eenheid van vaderlanders die eensgezind werken aan de opbouw van die ene natie. Veel naties bevinden zich in een overgangsfase - en niet altijd is helemaal duidelijk waarheen. Het is echter niet zo dat Nussbaum om de tegenovergestelde redenen gekritiseerd kan worden, namelijk door te suggereren dat ze een gemeenschap en een publiek aanroept, dat er *nog* niet is. Kortom, door te stellen dat ze te vroeg is met haar oproep. Het verwijt aan haar adres luidt niet dat ze lijdt aan gebrek aan werkelijkheidszin. Elk moreel appèl opereert in een realiteit die aanvankelijk doof lijkt voor dat appèl. Het probleem is dat Nussbaums pleidooi voor wereldburgerschap niet verder komt dan dat, dan een moreel appèl te zijn. Wat de erkenning dat we uiteindelijk en idealiter allemaal burgers van een wereldgemeenschap zijn toe- of afdoet aan de werkelijkheid van de globalisering, blijft in haar betoog onduidelijk. Laat ik het verduidelijken met een vergelijking. Het is vermoedelijk niet ver van de waarheid dat in alle culturen diefstal van privé-eigendom als een misdaad wordt beschouwd. In al die culturen zal het immorele van diefstal juridisch worden gesanctioneerd middels de één of andere straf. Diefstal is kortom een mondiaal probleem, waarop mondiaal zo’n beetje op dezelfde wijze wordt gereageerd, namelijk door middel van straf. De aard van de straffen zal verschillen, maar gestraft wordt er. Nussbaums kosmopolitisme suggereert in feite dat we moreel beter af zijn en vermoedelijk ook juridisch eerlijker zijn wanneer we diefstal zouden laten afhandelen door een soort wereldrechtbank. Maar niets in haar feitelijke betoog wijst er ook maar enigszins op dat een dergelijke oplossing plausibel is. In wezen ondermijnt ze haar eigen argumentatie door haar critici na te geven dat kosmopolitisme slechts inhoud en betekenis krijgt vanuit een handelingscontext, die is ingericht als een serie concentrische cirkels: eerst bekommeren we ons om onze familieleden, dan om de burens, dan om alle dorpsgenoten, dan om alle landgenoten, enzovoorts. Die redenering impliceert in feite dat lokalisme, patriottisme

of chauvinisme niet in tegenspraak hoeft te zijn met kosmopolitisme. Maar dan verwordt dat laatste tot een lege morele standaard en vervolgens licht tot moralisme. En dat moralisme wordt voelbaar wanneer Nussbaum opmerkt dat “(b)ecoming a citizen of the world is often a lonely business. It is, as Diogenes said, a kind of exile – from the comfort of local truths, from the warm, nestling feeling of patriotism, from the absorbing drama of pride in oneself and one’s own.”¹⁴ Hier duikt het oude en heroïsche beeld weer op van de eenzame intellectueel die in dienst van het hogere strijdt tegen het moeras van vooroordelen waarin alle anderen rondploeteren. De intellectueel als eenzame kosmopoliet veroordeeld tot ballingschap? Nussbaum is blijkbaar vergeten dat ‘exil’ en diaspora intussen ongeveer identiek zijn aan de condition humaine zelf, anders gezegd: het is helemaal niet eenzaam in ballingschap of in een vreemd land. Er zijn vrijwillige en comfortabele vormen van vreemdelingschap, en er zijn ellendige en noodgedwongen vormen van ballingschap, maar weinige ‘wereldburgers’ weten daar helemaal niets van. Het is heel goed mogelijk om in een vreemd land nestwarmte te ervaren, ook al zal het er moeilijker zijn iets van nationale trots te ervaren. Al die leden van transnationale gemeenschappen, waarover Appadurai spreekt, de Hindoes in Houston, de Chinezen in Amsterdam, Los Angeles of Djakarta, leven allerlei vormen van een postnationaal leven, maar ze leven niet buiten heel lokale, heel contextgebonden gemeenschappen, en soms in gemeenschappen die zich in meerdere contexten tegelijk bevinden. Een zeker gevoel van virtualiteit zal die gemeenschappen niet vreemd zijn, maar in elk geval niet het volkomen lege besef een wereldburger te zijn. Of hooguit in één opzicht: in het geval van de politieke vluchteling, die dankzij een beroep op de universele rechten van de mens toevlucht kon zoeken in één van de gemeenschappen, die deze rechten actief erkent.

Ergens tussen de aloude natiestaat en de lege huls van het wereldburgerschap bevinden zich nieuwe, nog onontwikkelde culturele en politieke contexten, waarin nieuwe transnationale gemeenschappen tot ontwikkeling komen. Dat is het gevolg van economische en culturele processen van globale aard, maar ze bestaan steeds weer alleen op lokaal niveau, zij het dat ze op verschillende lokaliteiten tegelijk kunnen bestaan, dankzij nieuwe media die de culturele processen radicaal hebben versneld en ontruimtelijs. Intellectuelen vinden precies daar, in die contexten, hun praktijk en hun publiek – intellectuelen zijn net als hun publiek ‘locals’ onder invloed van ‘global’ processen geworden. Het zijn tolken, vertalers en bemiddelaars tussen verschillende en vaak strijdige vocabulaires en culturele praktijken, ze expliciteren wat

¹⁴ . Nussbaum, a.w., 15.

impliciet en dus vanzelfsprekend is, en vervullen zo altijd ook een kritische functie. Maar het zijn zeker geen rechters meer, geen eenzame stoïcijnen, zoals Nussbaum ze ziet: geleerde geesten die zich trainen in het ‘verlichten’ van de passies, dat wil zeggen: die zich er vooral op toe leggen zich de wereldlijke en dagelijkse genietingen en behoeften te ontfemen die gewone mensen, d.w.z. ‘locals’, provincialen, opsluiten in hun bekrompen cirkeltje van eigenbelang en lustbevrediging. Als globalisering iets duidelijk heeft gemaakt, dan wel dat we allemaal tot op grote hoogte provincialen zijn, en tegelijkertijd dat we tegelijkertijd in tussen bewezen hebben in de meest uiteenlopende provincies te kunnen aarden. In die zin voldoet het beeld van de zich uitbreidende cirkels ook niet meer: voor we drie jaar zijn hebben we tegenwoordig al een scala aan informatie- en amusementsvormen verwerkt waarin de halve wereld doorklinkt. Nussbaums kosmopoliet was zo eenzaam omdat hij in feite nergens thuis was. Wij globalen hebben op die gedaante voor dat we vermoedelijk geleerd hebben om op meer dan één plek en op verschillende plekken tegelijk min of meer thuis te zijn. Dat is al een gigantische winst, en die winst moet worden uitgebuit!

In 1971 verscheen het boek ‘Angst en Walging in Las Vegas’, geschreven door een nieuw soort intellectueel, Hunter Thompson, een ‘new journalist’ die het vak van verslaggever vernieuwde door zelf op onderzoek te gaan, door diep door te dringen in de wereld van de alledaagse ervaring, door niet te schromen zelf stelling te nemen en de eigen positie op het spel te zetten, door te experimenteren met nieuwe vocabulaires, en vooral door tolk te zijn van de aspiraties van degenen die tot dan toe niet aan het woord kwamen in Amerika. Geen woordvoerder, maar tolk. Hij was een virulent criticus van het Amerika van die dagen, het Amerika van de Vietnamoorlog en van Watergate. Vandaar ‘angst en walging’. In de ogen van Rorty moet Thompson ongetwijfeld in het rijtje worden gezet van al die hedendaagse auteurs, die hun handen van Amerika hebben afgetrokken, en in Nussbaums ogen zal hij ongetwijfeld worden beschouwd als een auteur die slechts oog heeft voor de beperkingen en de lagere behoeften van de mensheid. Hunter Thompson was een intellectueel naar mijn hart. Hij had vooral een hekel aan zuiverheid – en Rorty’s patriottisme zowel als Nussbaums kosmopolitisme zou hij hebben gezien als overbodige en gevaarlijke pogingen tot zuivering. Zeker, we hebben soms behoefte aan algemeen geldige afspraken en regels, maar juist dankzij Rorty weten we dat we in de meerderheid van de gevallen ‘in the muddle’ zitten, door het moeras waden op zoek naar vaste grond. Dat was de situatie van waaruit Thompson schreef. Als zijn boek niet over Amerika, maar over de werkelijkheid van de globalisering zou hebben gehandeld, dan zou het ‘Angst en Walging in Timboektoe’ geheten kunnen hebben. Zoals Las Vegas zoiets als de nachtzijde van de Amerikaanse beschaving vertegenwoordigt,

zoiets als het lagere in alle Amerikanen, zo was Timboektoe die ongrijpbare plek op de wereld, waarheen Donald Duck vluchtte als alles weer eens helemaal fout gelopen was – niet een plek in utopische zin, geen droomwereld, meer de stad aan de andere kant van de grens, onmogelijk oord van ballingschap en vrijheid tegelijk. Een stad die het beeld van de edele wilde oproept, maar in werkelijkheid het toevluchtsoord blijkt te zijn van de misfits, de slachtoffers van de beschaving, zoals die in de VS nacht in, nacht uit in Las Vegas zitten te hopen op een plotse omslag van het lot.